

善 悪 の 概 念

—— カント倫理学の構造 (6) ——

中 野 重 伸

カントは『実践理性批判』の分析論第二章に「純粹実践理性の対象の概念」という表題を掲げ、そこで善悪の概念を扱っている。言うまでもなく善悪、あるいは善の概念は倫理学の最も基本的な概念であり、人間の実践における究極の価値規準とも考えられる。しかしカントの倫理学においては、むしろ実践理性のアプリオリな法則を、純粹実践理性の根本法則として確立し、それをもとに倫理学の理論が構成されている。その限り善の概念は究極の規準とはならず、むしろアプリオリな道德法則にもとづいて善悪の概念も基礎づけられることになる。この点に従来の倫理学と異なるカントの特色がある。そしてカントはこの視点から従来の理論をすべて他律の理論として批判するのである。これらの点を、彼の論述に即して考察すると共に、そこにどのような問題が含まれているかを検討してみたい。

1. 実践理性の対象

善は人間の実践において常に対象として目指されているものである。しかし実践の対象であるということに二通りの意味がある。それは、対象が何か具体的な結果と考えられ、その結果を実現するために行為がなされる場合と、行為そのものの内に何らかの意味が含まれていて、その意味がアプリオリに規定されている場合である。カントはさし当り実践の対象をこのように区別することから論議を始めるのであるが、まず彼の言うことを直接見てみよう。

実践理性の対象の概念の下で、私は自由によって可能な結果としての客観の表象を理解する。実践的認識そのものの対象であるということは、従って、たんにそれによって対象あるいはその反対が現実となる行為に対する意志の関係のみを意味する。そして何かが純粹実践理性の対象であるかないかの判定は、ただ我々がその能力をもつとき（それについては経験が判断しなければならない）、それによって或る客観が現実的となるような行為を欲する可能性または不可能性の区別にすぎない。客観が我々の欲求能力の規定根拠とみなされるとき、我々の力の自由な使用によるその客観の自然的可能性は、それが実践理性の対象となるかならないかの判定に先行していなければならない。それ

に対して、アприオリな法則が行為の規定根拠として、従って行為が純粋実践理性によって規定されたものとみなされうるとき、何かが純粋実践理性の対象であるかないかの判断は、我々の自然的能力との比較には全く依存しない。そして問いはただ、我々が客観の現存へと向けられた行為を、それが我々の力の内にあるとき、欲しうるかどうかにすぎない。従って、行為の道徳的可能性が先行しなければならない。というのは、そこでは対象ではなく、意志の法則が意志の規定根拠だからである。⁽¹⁾

カントはまず、実践理性の対象の概念の下で、「自由によって可能な結果としての客観の表象」(die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit)を理解するという。実践理性の「対象」(Gegenstand)とは、まずさしあたり「表象」(Vorstellung)なのであるが、それは「自由によって可能な結果としての客観」の表象である。そして「自由によって可能な結果」とは、実践理性のはたらきによって客観的に現実化するはずの結果であり、その表象が実践理性において立てられそれが行為を呼び起すと考えられるとき、それが「実践理性の対象」となるのである。それ故に、「実践的認識そのものの対象であるということは、従って、たんにそれによって対象あるいはその反対が現実となる行為に対する意志の関係のみを意味する」。「それによって対象あるいはその反対が現実となる行為に対する意志の関係」(die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er oder sein Gegenteil wirklich gemacht würde)とは、実践理性にとって可能な結果として立てられる対象の表象に対して、そしてそれを引き起す行為に対して意志が何らかの態度をとることであると考えられる。即ち実践理性の対象とは、行為によって可能となる結果の表象であると共に、その行為に対して意志がとる態度、即ちその行為を欲するか否かをも含むと考えられる。それ故に、「何かが純粋実践理性の対象であるかないかの判定は、ただ我々がその能力をもつとき〔中略〕、それによって或る客観が現実的となるような行為を欲する可能性または不可能性の区別にすぎない」とされる。即ち実践理性の対象であるということは、我々がそれを実現しうるとき、「それによって或る客観が現実的となるような行為を欲する可能性」にはかならない。実践理性の対象は、何らかの客観的な結果の表象であるけれども、その表象はその結果が現実的となるような行為を「欲する」(wollen)可能性を含んでいる。即ちその結果を生む行為を自ら欲しうることなのである。

さらにカントは、実践理性の対象としての客観と意志の関係について論じる。「客観が我々の欲求能力の規定根拠とみなされるとき、我々の力の自由な使用によるその客観の自然的可能性は、それが実践理性の対象となるかならないかの判定に先行していなければならない」のに対して、「アприオリな法則が行為の規定根拠として、従って行為が純粋実践理性によって規定されたものとみなされうるとき、何かが純粋実践理性の対象であるかないかの判断は、我々の自然的能力との比較には全く依存しない」のである。ここで対比されているのは、「客観が我々の欲求能力の規定根拠とみなされる」場合と、「アприオリ

な法則が行為の規定根拠として、従って行為が純粹実践理性によって規定されたものとみされうる」場合とである。客観が欲求能力の規定根拠となるということは、欲求能力を規定するものが行為によって得られる実質的内容であるということである。そのとき、「我々の力の自由な使用によるその客観の自然的可能性は、それが実践理性の対象となるかならないかの判定に先行していなければならない」。「我々の力の自由な使用によるその客観の自然的可能性 (die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte) とは、我々の行為によってその対象を実現することができるということである。客観が意志の規定根拠になるということは、行為によって実現される結果が意欲を方向づけるということである。そしてそれが実現可能であると知ってはじめて、実践理性の対象となりうる、即ちそれを実現しようという意志が生れうるのである。ここで「自然的可能性」(die physische Möglichkeit) とは、実現可能性のことであって、我々がそれを欲しようということではない。

しかるにアприオリな法則が行為の規定根拠とみなされるとき、「何かが純粹実践理性の対象であるかないかの判断は、我々の自然的能力との比較には全く依存しない」とされる。意志の規定根拠がアприオリな法則であるということは、それが純粹実践理性の法則であるということである。そして「何かが純粹実践理性の対象であるかないかの判断」(das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht) というとき、その何かが純粹実践理性を規定して行為へと導くことになるかどうかを判断する、ということである。そして、それが純粹実践理性の対象である限り、その「何か」(etwas) は、アприオリな法則以外ではありえないであろう。そしてこの判断は、「我々の自然的能力との比較には全く依存しない」という。自然的能力とは、我々が行為によって対象を実現できるということであるが、その可能性いかにかわりなくその何かが純粹実践理性の対象であるかないかを判断しなければならないのである。しかしそれは何を意味するのか。この何かがアприオリな法則であるとすれば、それは形式であって実質的内容ではありえない。そしてアприオリな法則が純粹実践理性を本質的に規定していることはすでに明らかであるが、この場合それが現実の行為の場面で実際に意志を規定しうるかどうか問われているのである。「問いはただ、我々が客観の現存へと向けられた行為を、それが我々の力の内にあるとき、欲しうるかどうかにすぎない」。即ちここでは「客観の現存へと向けられた行為」(eine Handlung, die auf die Existenz eines Objekts gerichtet ist) が問題なのであり、そのとき行為を規定するものがアприオリな法則でありうるかどうか問われているのである。そしてこのことは、「行為の道徳的可能性が先行しなければならない」ということにほかならない。「そこでは対象ではなく、意志の法則が意志の規定根拠だから」(denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben) である。ここでいう「対象」(Gegenstand) とは、行為によって実現される結果の実質的な内容ということであって、

始めに「実践理性の対象」として提起された対象のことではないであろう。問題は、行為を規定するものが、行為によって実現される実質的内容なのか、そこに生かされるべき形式としてのアприオリな法則なのかということであり、いずれの場合もそれが実践理性の対象であることに変わりはないはずだからである。

要するにカントが「実践理性の対象」というとき、そこに二重の意味が含まれているのである。それはさし当り「自由によって可能な結果としての客観の表象」と考えられている。それは人間の自由な実践によって可能となる結果の表象である。それは客観的に実現される結果なのであるが、そこに実質的な内容と形式とが含まれている。この内容の面と形式の面の両者がそれぞれに意志の規定根拠とみなされうるのである。そして前者の場合「客観が我々の要求能力の規定根拠とみなされる」のであり、より簡単には「対象が意志の規定根拠」であるとされて、そのとき人間を意欲へと規定する判断は、その自然的可能性である。また後者の場合、アприオリな法則が行為の規定根拠とみなされ、その行為を意欲するかどうかの判断は、「我々が客観の現存へと向けられた行為を、それが我々の力のうちにあるとき、欲しうるか」にある。即ちそれが実現可能かどうかでなく、実現するときなおそれを欲しうるかの判断なのである。勿論それは、アприオリな法則にもとづいて欲しうるかということである。そしてこのとき求められているのは行為の道徳的可能性の判断であり、それが意志の規定根拠とならなければならないのである。

こうして実践理性の対象とは、一面では行為へと規定するものがそれによって実現される結果の表象であり、現実的・実質的な内容であり、また他面ではそこに伴う形式的・道徳的な可能性であり、実践理性がその判断の対象とするのは、この二重の側面を含む現実の場面での行為の可能性なのである。

2. 善悪の概念

カントは実践理性の対象を、それが実質的な内容を含み、それを実現することが意欲を規定する場合と、アприオリな法則の表象が意志の規定根拠になる場合とに分けて考える。そしてこのような意味での実践理性の対象を、善悪の概念として捉えるのである。あるいはむしろ善悪というものを、このような二つの面から考察しようとするのである。

実践理性の唯一の客観は、それ故に善悪という客観である。というのは、前者によって我々は欲求能力の必然的对象を理解し、後者によっては嫌悪の能力の必然的对象を理解し、しかし両者を理性の原理に従って理解するからである。

善の概念が先行する実践的法則から導き出されるのではなく、かえってそれが実践的法則の根拠として役立つべきとき、善の概念は、その現存が快を与え、かくしてその産出へと向う主体の原因性を、即ち欲求能力を規定する或るものの概念でのみありうる。さて、どの表象が快を、それに対してどの表象が不快を伴うかをアприオリに洞察することは不可能であるから、何が直接善でありあるいは悪であるかを決定することはただ

経験にのみよることになるであろう。この経験がそれとの関係の内にのみ置かれるであろう主体の性質は、内感に属する受容性としての快・不快の感情である。かくして直接善であるものの概念は、満足[・]の感覚がそれと直接結びついているもののみにかかわるであろう。そして端的に悪なるものの概念は、直接苦痛を呼び起すもののみに関係づけられねばならないであろう。しかしそれは、ことばの使用法に反するものである。ことばの使用法は、快適なものを善から、不快なものを悪から区別し、善と悪は常に理性によって、従って一般的に伝達される概念によって判定され、個々の主観とその感受性に制限される単なる感覚によって判定されることがないことを要求するのである。しかしそれにもかかわらず、快または不快は、それ自体ではアプリオリな客観のいかなる表象とも直接結びつけられえない。そこで、快の感情を彼の実践的判定の根底に置かざるをえないと信じた哲学者は、快適なものへの手段となるものを善と名づけ、不快と苦痛の原因となるものを悪と名づけることになったのであろう。というのは、手段の目的への関係の判定はもちろん理性に属するからである。しかし理性がそれのみで、手段のその意図との結びつきを洞察できるとしても（その結果我々はまた意志を目的の能力と定義できよう——目的はいつでも原理による欲求能力の規定根拠であるから）、しかし上記の善の概念からたんに手段として帰結する実践的格率は、何かそれ自体としてあるものをでなく、いつでも何かのために善いもののみを意志の対象として含むであろう。即ち善はいつでもたんに有用なものとなるであろう。そしてそれがそのために役立つものは、常に意志の外の感覚の内にあるであろう。そして感覚が快適な感覚として、善の概念から区別されなければならないとき、直接的に善なるものはどこにもなく、善はただ何か他のものへの手段の内にのみ、即ち何らかの快適さの手段の内にのみ求められなければならないだろう。⁽²⁾

カントは「実践理性の唯一の客観は、善悪という客観である」（die alleinige Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen）という。「実践理性の唯一の客観」という言い方は、もちろん単数ではなく、実践理性がかかわる客観はもっぱら善悪という客観であるということを意味している。ここで「客観」（Objekte）という言い方もわかりにくいだが、実践理性のかかわることがら、対象というほどのことであろう。即ち実践理性がかかわることがらはもっぱら善と悪である、と言っているのである。そして「善」（das Gute）は、「欲求能力の必然的对象」（ein notwendiger Gegenstand des Begehrungsvermögens）である。即ち欲求能力が必然的に目指すものである。「悪」（das Böse）は、「嫌悪の能力の必然的对象」（ein notwendiger Gegenstand des Verabscheuungsvermögens）である。即ち嫌悪の能力が必然的に目指すもの、言いかえると、人間が必然的に嫌悪するもの、欲求能力がそれを必然的に避けようとするものである。しかもこのいずれにおいても理性の原理に従ってそれを行う、とされる。即ち善は、欲求能力が理性の原理に従って必然的に目指すものであり、悪は人間が理性の原理に従って必然的に

嫌悪するもの、避けようとするものなのである。

さて次に、「善の概念が先行する実践的法則から導きだされるのではなく、かえってそれが実践的法則の根拠として役立つべきとき、善の概念は、その現存が快を与え、かくしてその産出へと向う主体の原因性即ち欲求能力を規定する或るものの概念でのみありうる」とされる。「善の概念が先行する実践的法則から導き出される」ということは、善の概念に実践的法則が先行し、そこから導出されるということであって、先に「行為の道徳的可能性が先行する」とされた事態である。それに対して、善の概念が実践的法則の根拠として役立つということは、実践理性の対象としての善の概念が法則の根拠になっているということであり、「客観が我々の欲求能力の規定根拠になっている」という事態をさしている。そしてその場合、客観とは、実質的内容を伴うものであり、それが意志規定の根拠になっているのである。そして実質的内容は経験的にのみ知られうるものであり、その基準は快・不快に還元される。即ち善の概念は、「その現存が快を与え、かくしてその産出へと向う主体の原因性即ち欲求能力を規定する或るもの」(etwas, dessen Existenz Lust verleiht und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung dessellen, d.i. das Begehlungsvermögen bestimmt) の概念ということになる。そして何が快を与えるかは経験が教えてくれる。「どの表象が快を、それに対してどの表象が不快を伴うかをアプリアリに洞察することは不可能」だからである。そしてこの快・不快を感じとる内官の受容性は、「快・不快の感情」(das Gefühl der Lust und Unlust) にほかならない。こうして、善の概念は満足 (Vergnügen) を与えるもの、即ち快適なものに結びつき、悪の概念は苦痛 (Schmerz) を与えるものに結びつくことになる。しかしこれは、「ことばの使用法に反する」(dem Sprachgebrauche schon zuwider ist) とカントは言う。

通常のことばの使い方からすれば、「快適なものを善から、不快なものを悪から区別し、善と悪は常に理性によって〔中略〕判定され、個々の主観とその感受性に制限される単なる感覚によって判定されることがないことを要求する」のである。従って快適なものを善とし、不快なものを悪とする考え方は、そのまま通常の考え方にはなっていないのである。善・悪はその都度の主観的制約に制限される快・不快の感情によってでなく、理性によって判定されなければならないのである。そこで、「快の感情を彼の実践的判定の根底に置かざるをえないと信じた哲学者は、快適なものへの手段となるものを善と名づけ、不快と苦痛の原因となるものを悪と名づけることになった」とみなされる。即ち善・悪が直接の感情そのものでなく、理性によって判定されるべきものだとなれば、善は快への手段となるもの、悪は不快と苦痛の原因となるもの、ということになる。手段と目的の結びつきは、理性によって判断されるからである。しかしそうすると、善は「何かそれ自体としてあるものをでなく、いつでも何かのために (irgendwozu) 善いもののみを意志の対象として含む」ことになる。即ち善はいつでも、たんに有用なもの (das Nützliche) となるしかなくなる。「それがそのために役立つものは、常に意志の外の感覚の内にあるであ

ろう」ということになる。即ち善が何かに役立つものであるとして、それがそのために役立つはずの当のものは、意志の外にある、感覚の内にあるということになる。こうして、「感覚が快適な感覚として、善の概念から区別されなければならない」ことになり、しかしそうすると「直接的に善なるものはどこにもなく、善はただ何か他のものへの手段の内にのみ、即ち何らかの快適さの手段の内にのみ求められなければならない」ことになる。しかし善が何かのために有用なものであるとして、その何かが善ではないとすれば、これも通常のことば使いとしてはおかしいであろう。一般に目的と手段の関係を考えれば、目的は善と言い換えられてよいはずだからである。しかしここでは、善を快適なものともみえずとすれば、それは主観的な性格に依存し、アプリオリな内容を含まず、従って理性の判断の内容とはなりえない。従って快は善の内容とはなりえない、ということになるのである。もともとここでは、「快の感情を彼の実践的判断の根底に置かざるをえないと信じた哲学者」の考え方の帰結を導き出したものなのであるが、快の感情を実践的判断の根底に置けば、善の概念は手段としての意味しかもちえず、従ってこの考え方自体に問題があったことを示しているのである。もとよりこれは、この哲学者自身の考えではない。もし彼が快楽主義者であれば、善は快楽であると言うであろう。

カントはさらに一步を進めるために、善悪にかんする古くからの学校の公式を取り上げる。それは、「我々は善の理由によらなければ何ものも意欲しない」、「我々は悪の理由によらなければ何ものも避けはしない」という命題である。そしてここで「善」(bonum) 及び「悪」(malum) ということばが、それぞれ二義的に用いられているとカントは言う。「我々は何かを、我々がそれを欲する(意欲する)とき、またその故に善いと考える、しかしまた、我々は何かを、我々がそれを善いと思う故に欲する」のである。即ち、「欲求が善いものとしての客観の概念の規定根拠であるか、あるいは善の概念が欲求(意志)の規定根拠であるか、いずれかである」とされる。そしてさらに、「善の理由によって」(sub ratione boni) ということばは、前者においては、我々は何かを「善の理念の下に」(unter der Idee des Guten) 意欲するのであり、後者においては、意欲の規定根拠として意欲に先行しなければならない「この理念に従って」(zufolge dieser Idee)、ということの意味するだろう、とされる。同じ「善の理由によって」という言い方が、二通りの、しかも相反する意味に用いられているのである。⁹⁾ それは結局、欲求の対象を善と考えるか、善を欲求の根拠と考えるかのちがいである。そして欲求の対象である故に善である、ということは欲求が先行してその欲求を満足させうるものが善ということであって、その内容は経験的に知られるものである。しかるに善が欲求の根拠となる場合、欲求に先立って善の内容が示されなければならない、それはアプリオリな実践法則にならざるをえない。こうして同じ善の概念をめぐる、古来の原則によっても、二通りの考え方が提起されることになる、これも結局実践理性の対象の二つの受け取り方と内容的に重なってくるのである。

カントはさらに、ドイツ語はこのちがいを見落させない表現をもつとして、善 (bonum)

に対しては「善」(das Gute)と「幸福」(das Wohl)を、悪(malum)に対しては「悪」(das Böse)と「禍」(das Übel)あるいは「不幸」(Weh)という、それぞれに二通りの訳語を当てる。そしてその帰結として、「先の心理学的命題は、我々は我々の幸福または不幸を顧慮してのみ欲すると訳されるならば少くともきわめて不確かなものであり、それに対して、我々は理性の指示に従って、我々が善いまたは悪いと考える限りでのみ意欲すると訳すならば、それは疑いなく確実であり、同時に全く明晰に表現されている」とカントは言う。⁽⁴⁾ 即ちカントによれば、「我々は善の理由によらなければ何ものも欲しない」という命題は、我々が善いと思うから欲するのであって、欲する故に善と考えるのではないことを示している。即ち善悪にかんする道徳的判断が先行しなければならない、ということなのである。

幸福または禍いは常にただ快適あるいは不快、満足と苦痛の我々の状態への関係のみを意味する。それ故に我々が或る客観を欲しあるいは嫌う〔避ける〕とき、それが我々の感性とそれがひき起す快・不快の感情へと関係づけられるかぎりでのみ、それは起る。善または悪はしかしいつでも、意志が理性の法則によって、何かをその客観にするように規定される限り、意志への関係を意味する。というのは、意志は客観とその表象によって直接規定されることは決してなく、理性の規則を行為の動因にする(それによって或る客観が現実的となりうる)能力だからである。善または悪はそれ故本来行為へと関係づけられ、人格の感覚の状態に関係づけられるのではない。そして或るものは端的に(そしてあらゆる点でかつそれ以上の条件なしに)善または悪でなければならず、あるいはそのように考えられなければならない。そのように言われうるのは、ただ行為の仕方であり、意志の格率であり、従って善い人間または悪い人間としての行為する人格そのものであって、事物ではないであろう。⁽⁵⁾

人間の幸福と禍いは、「快適あるいは不快、満足と苦痛の我々の状態への関係」のみを意味する。即ち我々の状態が快適か不快か、満足の状態か苦痛の状態かを指し示す。そして「我々が或る客観を欲しあるいは嫌うとき、それが我々の感性とそれがひき起す快・不快の感情へと関係づけられるときにのみ起る」。即ちその客観が我々を快の状態にするか不快の状態にするかによって、我々はそれを欲しあるいは避ける。これが幸福と禍いを意志の規定根拠とする場合の我々の行動様式である。しかるに善悪の場合はそれとは異なる。「善または悪はしかしいつでも、意志が理性の法則によって、何かをその客観にするように規定される限り、意志への関係を意味する」とされる。意志が「理性の法則」(Vernunftgesetz)によって規定される限り意志への関係を意味する、ということは、善とは理性の法則に一致すること、それを意志の対象として実践することにほかならない。その場合理性の法則とは、アプリアリは法則の場合と、経験的に知られる目的・手段の関係にもとづく有用性の法則の場合とが考えられるが、後者はもともと幸福と禍いにかかわることであって、従ってここでは、アプリアリな法則即ち道徳法則を指すと考えられる。それ故に、

「意志は客観とその表象によって直接規定されることは決してなく、理性の規定を行為の動因 (Bewegursache) とする〔中略〕能力だから」とされる。そして善悪は、行為へと関係づけられ、人格の状態に関係づけられるものではない。人格の状態に関係づけられるのは幸福と禍いなのであって、善悪は行為そのもの、あるいはそれを行う人格、あるいは意志のあり方にのみかかわるのである。

カントはここで通風に苦しむストア主義者の例をあげる。彼は叫ぶ、「苦痛よ、君は私をどれほどでも苦しめることができる。しかし私は、君が何らかの悪 (etwas Böses, kakon, malum) であるなどと認めはしないぞ！」と。人は彼を笑うけれども、カントは彼を正しいとする。何故ならば、禍いが彼を襲ったことは、彼の叫びが示しているが、それによって彼に何らかの悪が生じたと認める理由はないのである。「苦痛は彼の人格の価値をいささかも減ずることはなく、ただ彼の状態の価値を減ずるのみ」なのである。彼が、その苦痛が不正な行為によって招いたのではないことを意識するとき、「苦痛はただ彼を高める機会を与えるのに役立った」だけなのである。即ち禍いが彼において善を生み出す機会になっているのである。⁽⁶⁾

我々が善と名づけるべきものは、あらゆる理性的人間の判断において、欲求能力の対象でなければならない。そして悪は、あらゆる人間の眼において、嫌悪の対象でなければならない。それ故に、この判定のためには、感覚の他に理性が必要である。虚偽に対立する真実、暴力に対立する正義についても事情は同様である。我々はしかし、すべての人が同時にときには間接的に、ときには直接的に善として説明しなければならないものを、禍いと呼ぶこともありうる。外科手術を受ける者は、それを疑いもなく禍いと感じる。しかし理性によって彼は、またすべての人も、それを善いと説明する。しかし平和を愛する人々を進んでいじめ、不安にする者がついにあるとき襲われ、さんざん殴られるとき、このことはもちろん禍いである。しかしすべての人はこのことに同意を与え、それはそれ自体は善いことと考える——なるほどそれ以上の何もそこから生じないとしても。それをこうむる者でさえ、彼の理性においては、彼にとって正しく起ったことを認めざるをえない、なぜならば彼は、理性が否応なく彼の前に置く幸せな状態と善いふるまいの間の均衡がここで正確にはかかれているのを見るからである。⁽⁷⁾

ここでカントは善悪について、さらに分析を進める。「我々が善と名づけるべきものは、あらゆる理性的人間の判断において、欲求能力の対象でなければならない、そして悪は、あらゆる人間の眼において、嫌悪の対象でなければならない」という。即ち善は、「あらゆる理性的人間の判断において」欲求能力の対象となるもの、判断が一致するものなのである。悪も同様にあらゆる人間が一致して避けようとするものである。しかしそうになると、善悪の判断は理性のアプリオリな規準によらざるをえない。快・不快の感情は各個人による異なるものであり、すべての理性的人間において判断が一致することはいえぬからである。さらに、「我々はしかし、すべての人が同時にときには間接的に、ときには直接

的に善と説明しなければならないものを、禍いと呼ぶこともありうる」として、外科手術の場合と、他人を苦しめる者に対する懲罰の例をあげる。手術は、それを受ける者が「それを疑いもなく禍い (Übel) と感じる」けれども、しかし「理性によって彼は、またすべての人も、それを善い (gut) と説明する」のである。しかしこの場合の善いほどのような性質のものなのだろうか。誰しも手術はいやであるが、しかしそれが健康のために必要とあらば、すすんで手術を受けるだろう。しかしそれが健康のためであれば、むしろ「幸福」(Wohl) にかかわるもの、手段としての有用性に属するものなのではないか。しかしカントにおいて健康の維持ということはむしろ道德律の内容とみなされている。少くとも生命を目的として扱うことは、道德的義務となっているのである。従って手術を受け入れることは、間接的に道德的義務として課せられることであって、従ってすべての理性的人間の欲求能力の対象とならなければならないのである。

次にカントは、「平和を愛する人々を進んでいじめ、不安にする者がついにあるとき襲われ、さんざん殴られる」場合を取り上げる。このことはもちろん禍い (Übel) なのであるが、「すべての人はこのことに同意を与え、それはそれ自体は善いことと考える」という。平和を愛する人をいじめることは不正である。それに対して彼を殴ることによって懲罰を与えることは、すべての人が善いと考えたとされている。しかも懲罰を受ける者自身も、理性に従えばそれを正当なことと考えるという。それは彼もまた、「理性が否応なく彼の前に置く幸せな状態と善いふるまいの間の均衡 (die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten)」をそこに認めざるをえないからである。即ち不正とそれに対する懲罰は、一種の均衡なのであって、それを理性は求めざるをえない。不正も懲罰も、それぞれに禍いなのであるが、そこに理性の求める均衡がはかられている限り、すべての人がそれを善と認めざるをえないのである。

もちろん我々の実践理性の判定においてきわめて多くが我々の幸福と不幸にかかっているし、また感性的存在としての我々の本性に堪しては、すべてが我々の幸福にかかっている——この幸福が、それを理性が特に要求するようなものであれば、先行する感覚に従ってではなく、この感覚の満足が持つ影響に従って判断されるとき。しかし一般にすべてが幸福にかかっているわけではない。人間は、感性界に属する限り、貧しい存在である。そしてその限り、彼の理性はもちろん感性の側からの拒みがたい指図を受ける——感性の関心を気にかけて、この世の生活及び可能な限り未来の生活の幸福のためにも実践的格率をつくるために。しかし人間は、理性が自己自身に対して語る全てに対して無関心でいたり、理性をただ感性的存在としての彼の欲求の満足の道具としてのみ使用するほど完全に動物であるわけではない。というのは、人間が理性を持つということは、もし理性が彼に対して動物において本能が行うことのために役立ちうるにすぎないとき、価値において単なる動物性を越えて彼を高めることはないからである。理性はの場合単に、自然が動物をそれへと規定した同じ目的のために人間を装備するために自然が用

いた特殊な仕方にすぎず、人間をより高い目的へと規定することにはならないのである。それ故に人間はもちろん、このかつて彼に与えられた自然の用意である理性によって、彼の幸福と不幸を常に考慮する必要がある。しかし彼が理性をもつのは、さらになおより高い目的のために、それ自体で善いあるいは悪いもの、それについては純粋な感性的に全く関心をもたない理性のみが判断できるものを、単に熟慮するだけでなく、この判定を先の判定から完全に区別し、前者のみを後者の最上位の条件にするためなのである。⁽⁸⁾

カントはここで、幸・不幸の問題と善・悪の問題の区別を、人間の存在構造に結びつけて考えている。「感性的存在としての我々の本性にかんしては、すべてが我々の幸福にかかっている」という。感性的存在としての人間にとっては、幸福だけが問題であって、理性もその要求に従ってはたらく。しかし理性は人間において、ただ幸福のために配慮するだけのものではありえない。人間は、「理性をただ感性的存在としての彼の欲求の満足の道具としてのみ使用するほど完全に動物であるわけではない」のである。カントは、「理性が自己自身に対して語る全て」(alles, was Vernunft für sich selbst sagt) という言い方もする。それは欲求に対して語るのではなく、理性が自らの固有の意義について語っていることなのである。人間が理性をもつのは「より高い使命のため」(zu einem höheren Beluf) なのであって、それは「それ自体で善いものあるいは悪いもの」(das, was an sich gut oder böse ist) を考えるためであり、「それについて純粋な、感性的な関心にとられない理性のみが判断できるもの」(das, worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann) を考えるためであるが、それだけでなく、この判定を先の幸福の判定から区別し、それを幸福の判定の最上位の条件にするためなのである。こうして、善・悪の判断は、幸・不幸の判断から区別され、同時に前者は後者の条件として求められることになる。理性はこの両面においてはたらいっているのであるが、あくまで善悪が幸不幸の判断の前提とならなければならない。

それ自体で善なるものあるいは悪なるもののこの判定において、幸福あるいは禍いにかんしてのみそのように「善い・悪いと」呼ばれうるものから区別するためには、次の点が重要である。(1)一つには理性の原理は欲求能力の可能的客観を顧慮することなく(従ってただ格率の法則的形式を通してのみ)すでにそれ自体で意志の規定根拠とされる。そのときこの原理はアプリアリな実践的法則であり、そして純粋理性はそれだけで実践的であると考えられる。そのとき法則は直接意志を規定し、法則に適う行為は自己自身において善いものであり、その格率が常にこの法則に適う意志は端的に、あらゆる点で善い、そしてあらゆる善の最上位の条件である。(2)さもなければ、欲求能力の規定根拠が、意志の格率に先行する。そして意志は快・不快の客観を前提し、それ故に満足させあるいは苦痛を与える或るものを前提している。そして理性の格率は、快を促進し不快を避けようとして、我々の傾向性にかんして、従ってただ間接的にのみ(他の目的

にかんして、そのための手段として）善であるような行為を規定する。そしてこれらの格率はそのとき決して法則とは呼ばれえず、しかしそれにもかかわらず、理性的実践的指図とは呼ばれうるのである。我々が求める満足である目的そのものは、後者の場合、善ではなく幸福である。それは理性の概念ではなく、感覚の対象の経験的概念である。しかしそのための手段の使用、即ち行為（そのためには理性的熟慮が求められるから）は、それにもかかわらず善いといわれるが、しかし端的にはなくただ我々の感性とのかかわりにおいて、その快・不快の感情にかんしてのみそういわれる。しかしその格率がそれによって触発される意志は、純粹意志ではない。純粹意志は、そこにおいて純粹理性がそれだけで実践的でありうるような事柄にのみ向うのである。⁽⁹⁾

善悪は、幸福と禍いから区別されて、それ自体において成り立っているのであるが、同時に幸福と禍いとの関連において善い・悪いという言い方もなされる。即ち「それ自体で善なるものとそれ自体で悪なるもの」(das an sich Gute und Böse) に対して、「幸福あるいは禍いにかんしてのみそのように〔善い・悪いと〕呼ばれうるもの」(das, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so genannt werden kann) が区別される。もとより本来の善は、前者のみであって、それは理性のアプリオリな原則にもとづいて成り立っている。理性の原理はそれ自体で意志の規定根拠とされ、欲求能力の可能的客観を顧慮する必要がない。それは実践的法則として直接意志を規定し、「法則に適う行為は自己自身において善い (gut)」とされる。また、「その格率が常にこの法則に適う意志は、端的に、あらゆる点で善い、そしてあらゆる善の最上位の条件 (die oberste Bedingung alles Guten) である」とされる。善は道徳法則に適う行為について言われ、また「その格率が常にこの法則に適う意志」について言われるのである。そしてこの善い意志が、「あらゆる善の最上位の条件」(die oberste Bedingung alles Guten) とみなされるのである。

それに対して、「幸福あるいは禍いにかんしてのみそのように〔善い・悪い〕呼ばれうるもの」については、「欲求能力が、意志の格率に先行する、そして意志は快・不快の客観を前提し、それ故に満足させあるいは苦痛を与える或るものを前提している」とされる。同じ善い・悪いであっても、幸福あるいは禍いとの関連で言われる場合、それが幸福を促進するものであれば善いものであり、禍いを生じるものであれば悪いものである。その場合は、欲求能力が意志に先行し、「快・不快の客観」(Objekte der Lust und Unlust) を前提する。欲求能力が先行するということと、快・不快を前提するということは、同じ事態を指す。即ち欲求能力の内容を決めるのは快・不快の感情だからである。従って何が快を生じ、何が不快を生じるかは各人によって異なり、それは経験的にのみ知られうるものである。そしてこの場合に「理性の格率は、快を促進し不快を避けようとして、我々の傾向性にかんして、従ってただ間接的にのみ（他の目的にかんして、そのための手段として）善であるような行為を決定する」とされる。それが「理性の格率」(Maxime der

Vernunft)であっても、快を促進し不快を避けるための格率であって、傾向性にかんして善であるような行為のみを規定する。それは個別的・経験的に得られる格率であるから、理性によるものであっても法則と呼ばれず、「理性的実践的指図」(vernünftige praktische Vorschriften)と呼ばれる。そのとき「我々が求める満足である目的そのものは、善ではなく幸福である」とされる。即ち傾向性にもとづく欲求能力の目指す目的は「善ではなく幸福」なのであって、しかも幸福の内容は「理性の概念ではなく感覚の対象の経験的概念」なのであって、そのとき理性はただ手段の使用にかんしてのみはたらく。その場合、幸福の手段にかんして善といわれることがあるにしても、それは快・不快の感情にかんしてのみ言われているのであって、そのときにはたらく意志は、純粋意志ではありえないのである。純粋意志は、「そこにおいて純粋理性がそれだけで実践的でありうるような事柄」(das, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann)にのみかわるのである。

さてここは、実践理性批判における方法の逆説を説明する場所である。即ち善悪の概念が道徳法則に先立つのではなく（見かけの上では道徳法則の根底に善悪の概念が置かれなければならないだろうが）、善悪の概念が（ここで起るように）道徳法則の後に、道徳法則によって規定されなければならないだろう、という逆説である。即ち我々が、道徳性の原理が純粋な、アプリアリに意志を規定する法則であることを知らないとしても、しかし我々は、原則を全く無益に（無駄に）想定しないために、意志が単に経験的な規定根拠のみをもつのか、それとも純粋なアプリアリな規定根拠をもつのかを少くとも始めは未決定なままにしておかなければならないだろう。というのは、我々が始めて決定すべきものを、予め決定されたものとして仮定することは、哲学的取扱いのあらゆる原則に反するからである。さて我々が、善の概念から始めてそこから意志の法則を導き出そうとするならば、対象（善いものとしての）のこの概念が同時に意志の唯一の規定根拠である善の概念を指示することであろう。さてこの概念はアプリアリな実践法則をその規範としてもたなかったので、善または悪の試金石は、我々の快・不快の感情と対象との一致以外のものの内に置かれえなかったであろう。そして理性の使用はただ、この快または不快を私の現存在のすべての感覚との全体的連関において規定すること、あるいは私にそれらの感覚の対象をつくりだす手段を規定することの内にのみありうるだろう。さて何が快の感情に適合するかはただ経験によってのみ決定されうることであり、しかし実践的法則はその申し立てによれば条件としての経験にのみもとづけられるはずであるから、アプリアリな実践的法則の可能性は排除されることになるだろう。なぜならば、我々は、その概念が善いものの概念として、たとえ経験的だとしても意志の普遍的な規定根拠を構成しなければならないような対象を、意志に対して見出すことが必要であることがわかつて思うだろうからである。さてしかし、意志のアプリアリな規定根拠がなお存在しないのかどうかを探究することがまず必要だった（この規定根拠は、

純粹実践法則の内以外のどこにも見出されなかったであろうし、しかもこの法則が対象への顧慮を欠く単なる法則的形式を格率に課する限りでのみそこに見出されたであろう)。しかし我々はすでに対象を善悪の概念に従ってあらゆる実践法則の根拠として置いたが、この対象はしかし先行する法則なしで、ただ経験的概念に従ってのみ考えられえたので、我々は純粹な実践法則を単に考える可能性もすでに予め取り去ってしまった。我々は反対に、純粹な実践法則を予め分析的に探究していたなら、対象としての善の概念が道徳法則を規定し可能にするのではなく、逆に道徳法則がはじめて善の概念を、それがこの名に端的に値する限り、規定し可能にすることを、見出していたであろう。⁹⁰

カントは、「実践理性批判における方法の逆説」(das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft)として、「善悪の概念が道徳法則に先立つのではなく〔中略〕、道徳法則の後に、道徳法則によって規定されなければならない」という命題をあげ、それをここで説明しなければならない、という。この命題がなぜ「逆説」(Paradoxon)と言われなければならないのか。この命題自体は、カントによってくり返し主張される基本的な考え方なのである。しかし従来の倫理学の考え方からすれば、やはり逆説——常識に反すること、だったのである。通常考え方からすれば、まず善の概念・規準が明らかにされた上で、その善を実現するための原理として道徳法則が考えられるはずだからである。しかしカントはそれと反対の考え方をしているのである。カントはつづけて、「即ち我々が、道徳性の原理が純粹な、アприオリに意志を規定する法則であることを知らないとしても、しかし我々は、原則を無益に(無駄に)想定しないために、意志が単に経験的な規定根拠のみをもつのか、それとも純粹なアприオリな規定根拠をもつのかを、少なくとも始めは未決定のままにしておかなければならないだろう」という。これは何を言おうとしているのか。「意志が単に経験的な規定根拠のみをもつのか、それとも純粹なアприオリな規定根拠をもつのか」を未決定のままにしておくとはどういうことなのか。ここで「純粹なアприオリな規定根拠」とは、道徳法則のことではないであろう。それを我々は知らないことになっているのだから。そうだとすれば、これは善の概念のほずである。善の概念が経験的な規定根拠なのか、アприオリな内容をもって意志を規定する根拠になっているのか、ということのほずである。しかしそれは未決定(unausgemacht)のままにしておかなければならないのである。ただしそうしなければならないのは、「原則を無益に(無駄に)想定しないため」だった。即ち道徳法則がアприオリに意志を規定することを知らないままに、意志が経験的な規定根拠のみをもつのか、アприオリな規定根拠をもつのかを決定しようとしても、それは無駄なことになるというのである。ここで善の概念がアприオリな内容にもとづいて意志の規定根拠になるということと、道徳法則がアприオリに意志を規定するということは、同じことなのか異なることなのか。もちろんさし当りそれは異なることのほずである。しかし善の概念がアприオリな内容をもつとすれば、それにもとづく道徳法則もアприオリなものとなるはずである。従って道徳

法則がアприオリに意志を規定することが知られていないとすれば、善の概念がアприオリに意志の規定根拠になっているかどうかは知られないであろう。従ってこの点を明示しようとするれば、これから決定すべきことを予め決定されたものとして仮定することになるのである。しかしカントはこのように言いながら、実際には善の概念がアприオリに意志を規定することはありえないことを、すぐに示そうとするのである。

カントは、「我々が善の概念から始めてそこから意志の法則を導き出そうとするならば、対象（善いものとしての）のこの概念が同時に意志の唯一の規定根拠である善の概念を指示することであろう」と言う。即ち善の概念から意志の法則を導き出そうとすれば、対象の概念が善の概念を指示することになる。そして対象の概念は経験的にしか知られえないのである。「この概念はアприオリな実践法則をその規範としてもたなかったのも、善または悪の試金石は、我々の快・不快の感情と対象との一致以外のものの内に置かれえなかった」のである。即ち善・悪の規準は、快・不快の感情にほかならず、理性のはたらきはもっぱらどのような対象がどのような手段を用いて快・不快を生じるかを判断することのみ向けられることになり、それは経験的に知る以外にないのである。そして善の概念は経験的に、快をもたらすものが善であり不快をもたらすものが悪として認められることになるのである。

しかし、問題は「意志のアприオリな規定根拠がなお存在しないかどうか探究すること」のはずだった。そしてこの規定根拠は、「純粹実践法則」(ein reines praktisches Gesetz)の内以外には見出されえない。しかし、善の概念を対象の内に求めるとすれば、それは経験的にしか考えられず、従ってアприオリな規定根拠ではありえない。そしてそう考えることによって、「我々は純粹な実践法則を単に考える可能性もすでにあらかじめ取り去ってしまった」ことになる。そうではなくて我々はむしろ、「純粹な実践法則をあらかじめ分析的に探究していたなら、対象としての善の概念が道徳法則を規定し可能にするのでなく、逆に道徳法則がはじめて善の概念を、〔中略〕規定し可能にするのを、見出していたであろう」とカントはいう。即ちこのことは、始めにかえて、「我々が道徳性の原理が純粹な、アприオリに意志を規定する法則であることを知らないとしても」という想定について、もし道徳性の原理が純粹なアприオリに意志を規定する法則であるとすれば、その法則はいかなるものであるべきかを、分析的に探究してみよう、ということになるだろう。そしてそうすれば、善の概念が意志を規定するとしても、その前に道徳法則が善の概念を規定し、可能にすることが明らかになるはずなのである。そしてこのことは、カント倫理学においてすでに事実として認められていたことなのであって、その事実を分析することを通して、事柄の本質（権利）を明らかにしようというのである。

最上位の道徳的探究の方法にのみかかわるこの注意は、きわめて重要である。それは、道徳の最上原理にかんする哲学者達のあらゆる混乱をひきおこす根拠を一挙に解明する。というのは彼らは意志の対象を法則の質料と根拠にしようとして、それを追求したから

である（法則はその場合、直接にではなく、あの快・不快の感情に結びつけられた対象を媒介として意志の規定根拠とならなければならないからである）。そうではなくて彼らは、アプリアリに直接意志を規定し、この意志に従ってはじめに対象を規定するような法則をまず探究しなければならなかったはずなのである。さて彼らが、善の最上概念を与えるはずのこの快の対象を、幸福、完全性、道徳感情あるいは神の意志の中に置いたとすれば、彼らの原則は常に他律であった、そして彼らは不可避免的に道徳法則への経験的制約にぶつからざるをえなかった。なぜならば彼らは、彼らの対象を、常に経験的である感情への直接の関係において、善または悪と呼ぶことができたからである。ただ形式的法則だけが、即ち理性に対してその普遍的立法の形式以外の何ものも格率の最上制約として課することのない法則だけが、アプリアリに実践理性の規定根拠でありうるのである。古代の人々はそれにもかかわらず、彼らがその道徳的探究を完全に最高善の概念の規定へと向け、従って彼らが後に道徳法則における意志の規定根拠たらしめようとした対象の規定へと向けることによって、かくすことなくこの誤りを示したのである。この対象は、ずっと後になって、道徳法則がまず始めにそれだけで確証され、意志の直接の規定根拠として正当化されるとき、今やその形式に従ってアプリアリに規定された意志にとって対象として表象されうるような客観なのである。このことを我々は、純粋理性の弁証論の中で企てたいと思う。近代の人々は、彼らにおいて最高善にかんする問いは使用されなくなっているかに見える、少なくとも二次的な事柄になっているかに見えるのだが、上の誤りを（他の多くの場合にもそうであるように）曖昧なことばの背後に隠してしまっている。それにもかかわらず我々はこの誤りが彼らの体系からかいま見えるのを知っている。というのはこの誤りがそのとき至る所で実践理性の他律を示し、そこからはアプリアリに普遍的に命じる道徳法則は生じえないからである。¹¹

カントは、「最上位の道徳的探究の方法にのみかかわるこの注意はきわめて重要である」という。この注意とは、「純粋な実践法則をあらかじめ分析的に探究していたなら、対象としての善の概念が道徳法則を規定し可能にするのではなく、逆に道徳法則がはじめに善の概念を規定し可能にすることを、見出していたであろう」という注意である。この注意は「最上位の道徳的探究の方法」(die Methode der obersten moralischen Untersuchungen)にのみかかわる。即ち道徳的探究の基本姿勢にかんすることであって、それを明らかにした点にカント倫理学の独自性があるわけである。即ちカントは言う、「それは、道徳の最上原理にかんする哲学者たちのあらゆる混乱をひきおこす根拠を一挙に解明する」と。哲学者たちは、「意志の対象を法則の質料と根拠にしようとして」、この対象を追求した。この意志の対象こそ善の概念であって、それが道徳法則の質料(Materie)と根拠(Grund)となると考えたのである。カントは続けて、「法則はその場合、直接にではなく、あの快・不快の感情に結びつけられた対象を媒介として意志の規定根拠とならなければならない」という。即ち道徳法則が意志の規定根拠となるとしても直接にではなく、対象を

媒介としてであり、その対象が善の概念にほかならない。そしてこの対象はつねに快・不快の感情に結びつけられている。それ故に哲学者たちは、道徳法則より先に善の概念を追求し、それを道徳法則の根拠にしようとしたのである。しかしそれは誤りであり、混乱のもとなのであって、むしろ彼らは、「アプリアリに直接意志を規定し、この意志に従ってはじめて対象を規定するような法則をまず探究しなければならなかった」のである。しかるに彼らはそうしないで、むしろ善の概念を先に規定しようとした。

この哲学者たちの誤りについてカントは、「さて彼らが、善の最上概念を与えるはずのこの快の対象を、幸福、完全性、道徳感情あるいは神の意志の中に置いたとすれば、彼らの原則は単に他律であった、そして彼らは不可避免的に道徳法則への経験的制約にぶつからざるをえなかった」、という。ここで「善の最上概念を与えるはずのこの快の対象」(dieser Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte) という言い方がなされている。この対象は、善の概念なのであるが、それは同時に快の対象と考えられているのである。これは善の規準は快樂にあるとする快樂説を指すわけではないが、カントにおいてはそれが同一視されているようなのである。そしてこの善の最上概念、即ち善の規準・根拠を幸福か、完全性か、道徳感情か、あるいは神の意志に求めるのが哲学者たちの通例だったというのである。善の最上概念を幸福に見出すのはアリストテレスであるが、彼において幸福はむしろ徳の実践の内に求められ、快はむしろ附随的に指示されているのみである。善の概念を完全性に求めるのは、ヴォルフ及びストア派であった。道徳感情に求めるのはシャフツベリ、ハチスンであり、神の意志に求めるのはクルジウス及び神学者たちである。しかし彼らは善の概念を快の対象として考えているわけではない。むしろそれぞれ徳にせよ完全性にせよ、人間生活における何らかのロゴス＝道理＝形相が求られているのであって、快はそれに伴うものとして認められているにすぎない。また道徳感情にしても、これは快の感情によって善を識別するにしても、その快感情のもとになるのは社会生活における調和であり、それ自体がイデアあるいは形相的内容として考えられている。さらに神の意志ということになれば、これはロゴスそのものであり、道徳法則それ自体を指しているのである。従ってこれらを指して、一括して彼らにおいて善の概念は快の対象であったというのは無理であろう。カントはまた「彼らの原則は常に他律であった、そして彼らは不可避免的に道徳法則への経験的制約にぶつからざるをえなかった」という。「他律」(Heteronomie) はもちろん自律 (Autonomie) に対立することばであり、カントにおいて自律は、純粹実践理性としての意志が自らの法則に従って行為することを意味している。従って幸福にせよ完全性その他にせよ、それが意志以外に根拠を求める限り他律ということになるのである。彼らの原則を他律と言うべきかどうかは別の問題として、「彼らは不可避免的に経験的制約にぶつからざるをえなかった」ということは当てているのだろうか。もし善の概念が快の対象であるとすれば、善を知るには、快・不快の感情によるしかないのであり、これは常に経験的に知られるしかない。「彼らは、彼らの対象

を、常に経験的である感情への直接の態度として、善または悪と呼ぶことができた」のである。この経験的な感情が快・不快の感情にほかならないとすれば、何を快とし、何を不快と感じるかは経験的に知るしかないであろう。しかし善の概念が何らかのロゴスを内容として含むとすれば、それは快・不快の感情にのみ還元されうるものではなく、従って経験的にのみ知られるのでなく、アприオリな内容を含むはずなのである。

カントはさらに、「ただ形式的法則だけが、即ち理性に対してその普遍的立法の形式以外の何ものも格率の最上制約として課することのない法則だけが、アприオリに実践理性の規定根拠でありうる」という。ここで形式的法則と言われているのは、いわゆる定言命法を指し、それだけがアприオリに意志を規定することができるとされる。この形式的法則が、ただ形式のみで、実質的内容を全く含まないとすれば、それがそのまま現実の実践を導くものではありえないのであるが、カントがそれを三つの法式に展開して説明する中で、すでに人間の社会生活の普遍的内容が含まれていることからすれば¹⁰⁰、ただの形式だけとは考えにくいのである。従って、もし哲学者たちのいう幸福、完全性、道德感情、神の意志等が、何らかの意味で形相的内容を含むとすれば、そこにアприオリな要素を認めることができるし、それほど彼らがカントからへだたっているとも思えないのである。

カントは古代の哲学者たちについて、彼らは最高善の概念の規定へと向い、「彼らが後に道德法則における意志の規定根拠たらしめようとした対象」(ein Gegenstand, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten)をまず規定しようとしたが、それは誤りだったという。最高善を彼らは道德法則における意志の規定根拠たらしめようとした、というのであるが、道德法則が人間の意志を規定しようとするとき、その根拠は最高善にある、最高善の故に道德法則による意志規定が可能になる、と考えたとされる。この最高善をカントは快・不快の対象とみなし、それは経験的にしか知られえない故に、道德法則の根拠とはなりえない、というのである。最高善はむしろ、「ずっと後になって、道德法則がまず始めにそれだけで確証され、意志の直接の規定根拠として正当化されるとき、今やその形式に従ってアприオリに規定された意志にとって対象として表象されうるような客観」(ein Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann)でなければならない、とカントはいう。彼にとって、道德法則がまず始めに確証される必要があったのである。そして道德法則が意志の直接の規定根拠として正当化されたとき、その上で、「今やその形式に従ってアприオリに規定された意志にとって対象として表象されうるような客観」が最高善なのだという。「その形式」とは道德法則の形式のことである。即ち道德法則の形式に従ってアприオリに規定された意志にとっての対象とみなされた客観が最高善なのである。道德法則によってアприオリに規定された意志に

とっての対象とは何であろうか。道德法則によって規定された意志は、道德的意志であろう。その対象は道德の実現以外ではありえないであろう。そして道德法則が全く形式のみであれば、そこには何ら実質的内容を伴わないであろう。カントはこのように考えて、まず最高善の概念を求める古代の哲学者たちの誤りを主張するのである。

近代の哲学者たちの場合は、彼らは直接最高善を問い求めてはいないかに見えるけれども、上の誤りを曖昧なことば使いの内に隠しており、彼らの体系の内にこの誤りをかきま見ることができる。彼らの理論はいずれも「実践理性の他律」を示しており、「そこからはアприオリに普遍的に命じる道德法則は生じえない」のである。先に挙げられた哲学者たちの最高善のうち、完全性、道德感情、神の意志はいずれも近代の哲学者たちにかかわりのある概念であり、それらはいずれも他律の理論とみなされるのである。

3. 実践理性の範疇

カントは善悪の概念を、以上に見たように従来の哲学者たちのように、意志の規定根拠としてまず始めに取り上げることに反対し、むしろ道德法則を意志のアприオリな規定根拠として確立してその上で、道德法則にもとづいて善悪の概念を規定することを主張する。そしてそれを、理論理性の場合と同様に、純粹悟性概念の種類に応じて、即ち範疇カテゴリーの表に従って規定しようとする。範疇は理論的には現象としての世界にのみ妥当するはずだけでも、しかし範疇自体は理論とは別に実践の領域についても適用できたのである。即ち善の概念は、量の面から、質の面から、さらに関係・様相の面から、規定されうるはずなのである。

さてアприオリな意志規定の帰結としての善悪の概念は、純粹な実践的原理を、従って純粹理性の原因性を前提しているので、それらの概念は（おそらく意識において与えられた直観の多様の綜合的統一の規定として）、純粹悟性概念あるいは理論的に使用された理性の範疇のように、根源的に客観に関係づけられているわけではない——純粹悟性概念はかえって客観を与えられたものとして前提している。むしろ善悪の概念は、唯一の範疇、即ち原因性の範疇の様態である——原因性の規定根拠がその法則の理性的表象にあり、この原因性の法則は、自由の法則として、理性が自己自身に与えるものであり、そのことによって理性は自らをアприオリに実践的であることを証明するのである限り。それにもかかわらず行為は一方でなるほど自然法則ではないが自由の法則であるような法則の下に、従って叡知的存在のふるまいに属するが、他方でしかし感性界における出来事として、現象に属しているので、実践理性の諸規定はただ現象にかんしてのみ、従ってなるほど悟性の範疇に従ってではあるが、しかし悟性の理論的使用を意図して、（感性的）直観の多様をアприオリな意識の下にもたらすためではなく、ただ欲求の多様を道德法則の内で命じる実践理性の、あるいはアприオリな純粹意志の、意識の統一に従わせるためにのみ、起りうるであろう。¹³

善悪の概念は、アприオリな意志規定の帰結であり、そのようなものとして純粋な実践的原理を前提し、従って純粋理性の原因性を前提する、とされる。純粋な実践的原理とは道徳法則のことであり、それがアприオリに意志を規定し、行為を規定すると考えられる限り、純粋理性の原因性とみなされる。しかし善悪の概念が道徳法則の帰結（Folge）であるとは、どういうことなのか。道徳法則が善・悪の規準であって、道徳法則に適用することは善であり、それに反することは悪である、ということなのだろうか。そして善悪の概念は根源的に客観にはかかわらず、すべて原因性という唯一の範疇の様態であり、しかも原因性の規定根拠はその法則の理性表象の内にある、という。善悪の概念が原因性の範疇の様態であるということは、それが道徳法則の様態である、ということである。そして道徳法則は自由の法則として、理性が自己自身に課するもの、それによって理性が自らをアприオリに実践的であることを証明するものである。かくて善悪の概念はひたすら道徳法則にのみ関係づけられ、しかもそのアприオリな様態とされる。しかし人間の意志規定が常に何らかの善を目指すとして、その内容がただ道徳法則にのみ帰せられることになるのだろうか。

カントは人間の行為が、一方では自由の法則の下にありながら、他方では感性界における出来事として現象に属することを認めている。そして、「実践理性の諸規定はただ現象にかんしてのみ、従ってなるほど悟性の範疇に従ってではあるが、しかし悟性の理論的使用を意図して、（感性的）直観の多様をアприオリな意識の下にもたらすためではなく、ただ欲求の多様を道徳法則の内でも命じる実践理性の、あるいはアприオリは純粋意志の、意識の統一に従わせるために、起りうるであろう」という。即ち実践理性の諸規定も、従って善悪の概念も、現象にかんしてのみ起りうるものであり、そして悟性の範疇に従って起るとしても理論的使用のためではなく、「欲求の多様を道徳法則の内でも命じる実践理性の意識の統一に従わせるため」（um das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft zu unterwerfen）である。ここで「欲求の多様」（das Mannigfaltige der Begehrungen）と言われているのは、もちろん道徳法則やその帰結のみではなく、欲望や感情、あるいは傾向性の多様をことごとく指示するであろう。従って善悪の概念も、そうした欲求の多様との関連において考えられているのである。しかしそれは「道徳法則の内でも命じる実践理性の意識の統一に従わせるため」であるとされる。多様を意識の統一の下にもたらすのは、理性の根本的な機能である。実践理性の場合は、欲求の多様を「道徳法則の内でも命じる実践理性の意識の統一」に従わせるのである。即ち欲求の多様を道徳法則の下にもたらすことによって意識の統一が可能になるということである。理論理性においては、現象の多様はことごとく悟性の範疇の下にもたらされ、それによって意識の統一が成立する。しかし実践理性において、欲求の多様はことごとく道徳法則の下にもたらされうるのか。もし道徳法則に従わせるということが、道徳法則に適用ということであれば、もちろんそれは不

可能である。ただ道德法則に反する行為も含めて道德法則の下にもたらすと考えるならば、それは可能である。しかしカントにおいて道德法則はもともとアプリオリな形式と考えられ、実質的内容を伴わないとすれば、それを欲求の多様と結びつけて考えたとしても、欲求の多様のもつさまざまな内容について、その善し悪しを規定するものではありえないであろう。そこに両者を結びつける何らかの媒介が求められなければならないはずである。

これらの自由の範疇——自然の範疇であるあの理論的概念にかわって、それらをそのように呼びたいと思うのだが——は、自然の範疇に対して次のような長所をもっている。即ち自然の範疇はただ無限定に客観一般を、我々に可能なあらゆる直観に対して普遍的概念を通して指示する思想形式にすぎないが、それに対して自由の範疇は、自由な意志の規定にのみかかわるので（なるほどそれに対していかなる直観も完全に対応する仕方では与えられることはありえないが、しかし純粋なアプリオリな実践的法則を根拠としてもっていた——これは我々の認識能力の理論的使用の概念においては起らない——）、実践的な基本概念として、直観の形式（空間と時間）——それらは理性そのものの内にあるのではなく、他から、即ち感性から取られなければならなかった——にかわって純粋意志の形式を自ら内に、従って思考能力そのものの内に与えられたものとして根拠にもっていたのである。そのことによって、次のことが起る、即ち純粋実践理性のあらゆる指図においては、ただ意志規定のみが問題であって、その意図の遂行の（実践能力の）自然条件は問題ではないので、自由の最上原理にかんするアプリオリな実践的概念が直ちに認識となり、意味を獲得するめに直観を待つ必要はない、ということである。しかもそれは、アプリオリな実践的概念が、それらがかかわるものの実現（意志の心術）を自ら生み出すという注目すべき根拠から起るのであって、このことは理論的概念についてはありえないことなのである。ただ我々は、これらの範疇がただ実践理性にのみかかわり、それ故にそれらの順序において、道德的に未だ無規定で感性的に制約されたものから、感性的に無制約的でただ道德法則によってのみ規定されるものへと進む、ということに十分注意しなければならない。¹⁰

カントは理論理性の批判において純粋悟性概念として自然の範疇を提起したが、実践理性については「自由の範疇」(Kategorien der Freiheit) を挙げる。もともとは善悪の概念との関連で、それが原因性の範疇の様態とされ、それと共に実践理性の諸規定が、悟性の範疇に対応して提起されることになり、それによって欲求の多様が実践理性の意識の統一の下にもたらされる、とされたのである。そして自由の範疇の特性が自然の範疇との比較によって示される。まず自然の範疇はあらゆる可能的直観に対して普遍的概念を通して客観一般のあり方を指示する思想形式であるが、それに対して自由の範疇は、「自由な意志」(eine freie Willkür) の規定にかかわり、「実践的基本概念」(praktische Elementar-begriffe) として直観形式ではなく「純粋意志の形式」(die Form eines reinen Willens) を与えられたものとして根拠にもっている。「純粋意志の形式」とは何であろうか。それ

は、理論理性の場合に直観形式としての空間・時間が果していた役割を、実践理性において果すものである。この純粹意志の形式が思考力そのものの中に根拠として与えられていることによって、「純粹実践理性のあらゆる指図において、問題はただ意志規定のみであって、その意図の遂行の自然条件（実践能力の）は問題にならない、ということが起る」とされる。そして「アプリアリな実践的諸概念が自由の最上原理にかんしてただちに認識となり、意味を獲得するために直観を必要としない」のである。「自由の最上原理」（das oberste Prinzip der Freiheit）はもちろん道徳法則を指す。即ち「アプリアリな実践的諸概念」（die praktische Begriffe a priori）に意味を与えるのは道徳法則であり、それを可能にするのは実践的基本概念としての「純粹意志の形式」だというのである。この純粹意志の形式は、理論における直観形式に対応するものであるが、それは「純粹実践理性の根本法則」以外ではありえないであろう。それは自由の最上原理とも重なるものであって、いずれにしてもそれが根拠として根底に置かれていることによって、さまざまなアプリアリな実践的概念に意味が与えられることになるのである。しかもそれは純粹意志の形式を根底に置くことによって成立するとすれば、「意志規定のみが問題であって、その意図の遂行のための自然条件は問題にならない」。自由の範疇はただ自由な意志（選択意志）にのみかわり、それが純粹意志の形式をもとにしていかなる内容を得ることができるか、が問題なのである。

さて自由の範疇は実践理性一般にのみかわり、それ故に、「道徳的ではあるが未だ規定されていない、感性的に制約されたもの」から「感性的に無制約でただ道徳法則のみによって規定されるもの」へと進行する、とされる。これは範疇の順序のことを言っているのであるが、実際にカントは自由の範疇表をつくっているので、それをまず見てみよう。カントはそれを「善と悪の概念にかんする自由の範疇の表」と呼んでいる。それを理論理性における悟性の範疇表に合せて、量・質・関係・様相へと展開する。

- | | | |
|------|---|---------------------------------------|
| 1. 量 | { | 主観的、格率に従う（個人の意志の私念） |
| | | 客観的、原理に従う（指図） |
| | | アプリアリな主観的・客観的な自由の原理（法則） ⁹⁹ |

まず量の範疇であるが、これは純粹悟性概念としては、一と多と全体であるが、ここでは主観的、客観的及び主観的・客観的となっている。主観的な善は個人の格率として表わされるので、個人の「意志の私念」（Willensmeinungen）とも言われ、さし当り個々人によって異なるものと考えられる。次に客観的な善は原理に従い、指図（Vorschriften）とも言われるが、或る程度の普遍性をもって確立されている原則であり、従って多くの個人について妥当するものと思われる。第三の、「アプリアリに主観的・客観的な自由の原理」（a priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit）は、法則（Gesetze）とも言われ、あらゆる個人に対して要求される原則である。そして善の概念が、主観的、客観的、主観的＝客観的というように深められ、これはカントの言う「道徳的ではあるが

未だ規定されていない、感性的に制約されたもの」から、「感性的に無制約でただ道徳法則のみによって規定されるもの」への進行となっている。格率 (Maxime) は個人的な条件にもとづく行為の原則であり、法則は個人的な条件を越えてなり立つ原則だからである。

2. 質 { 行なうことの实践的規則 (教示的)
行なわないことの实践的規則 (禁止的)
除外の实践的規則 (例外的)¹⁰⁶

質の範疇は実在性、否定性、制限性であり、行なうは実在性に、行なわないは否定性に対応し、除外は、この場合に限り行なうのは善いということであって、制限性に対応する。

3. 関係 { 人格性への
人格の状態への
或る人格の他の人格への相互的¹⁰⁷

関係の範疇は、実体と属性、原因と結果、相互性であるが、人格性は実体に対応するとして、原因と結果の関係が人格の状態への関係に対応するのはどのようにしてか。これらはいずれも、善が人格の状態への関係をもつということなのであろう。人格の何らかの行為が人格の状態に何らかの結果を生じ、それが善悪の内容となるということなのだろうか。また或る人格の他の人格の状態に対する相互的關係とはどういうことか。AがBの状態に關係をもち、BがAの状態に關係をもつということなのだろうか。AのBに対する、またBのAに対する相互的關係ということは問題にならないのか。しかしカントはほとんど説明を与えていない。ただそれらにおいて善・悪が問われうることは確かである。

4. 様相 { 許されたことと許されないこと
義務と義務に反すること
完全義務と不完全義務¹⁰⁸

様相の範疇は、可能性と不可能性、存在と非存在及び必然性と偶然性である。許されたことは可能性に対応する。許されないことは不可能なことである。義務が存在に対応するのは、現実の存在連関において何かが義務として課せられ、それを果すことにおいて善が成り立つということであろう。義務に反することはあってはならないことである。完全義務は必然性に対応し、必ずしなければならないことである。不完全義務は偶然性に対応し、望ましいがしかし常に必ず課せられるわけではないものである。

以上がカントのかかげる自由の範疇表の中味であるが、それぞれの範疇にかんする説明はほとんどなされていない。カントはその内容が自明だからというけれども、一般的にそのように受けとられることはほとんどない。¹⁰⁹

我々はここでただちに気づくのであるが、この表において、経験的規定根拠に従属しない或る物の原因性としての自由は、それによって可能な行為にかんして、感性界における現象として考察され、従ってその自然的可能性の範疇に關係づけられる。しかしそれにもかかわらず、各々の範疇は、あの原因性の規定根拠が感性界の外に、自由の内に、

叡知的存在者の性質として受けとられ、ついには様相の範疇は実践的原理一般から道德性の原理への移行を、単に蓋然的にはあるにせよ、導入するのであり、道德性の原理は、後に道德法則によって始めて教義的（dogmatisch）に叙述されうるのである。⁹⁹

この表において、「経験的規定根拠に従属しないある種の原因性としての自由」が、それによって可能な行為にかんして感性界における現象として考察される、という。自由は経験的規定根拠によらずに意志を規定する原因性なのであるが、そこから生じる行為は感性界における現象である。従ってそれはその自然的可能性（Naturmöglichkeit）に関係づけられる。即ち自由による行為であっても、それが感性界における現象である限り自然的可能性の連関において考えられなければならない。それは当然経験的に知られる人間社会の意味連関と考えてよいであろう。人間の行為は、それが自由な意志によるものであっても、行為の自然な意味連関において行われるのである。しかしそれにもかかわらず、「それぞれの範疇は、あの原因性の規定根拠が感性界の外に、自由の内に叡知的存在者の性質として受けとられうるほどに、普遍的に受けいれられる」必要がある。「あの原因性」とは自由による原因性のことである。そしてその規定根拠は感性界の外にあり、現象界の秩序からは自由なものとして、「叡知的存在者の性質」（Eigenschaft eines intelligibelen Wesens）とみなされる。そしてついには、「様相の範疇は、実践的原理一般から道德性の原理への移行を導入する」ことになる。実践的原理一般はもちろんアプリオリな原理のみでなく、意志を規定する原理を一般的に含んでいる。様相の範疇はさらに道德性の原理へと促し、それは道德法則によって「定說的」（dogmatisch）に提示されなければならない。ここでもやはり問題は、自由な意志規定による行為が、現象界において行われるとき、その現象的世界における現象の意味連関と、それにもとづくことなく自由になされる道德的实践のつながりをどう考えることができるか、ということである。先に、自由の範疇表を導入する直前で、「これらの範疇は実践理性一般にかかわり、それ故にその順序において、道德的に未だ無規定で感性的に制約されたものから、感性的に無制約的で、ただ道德法則によってのみ規定されるものへと進行する」と言われていた。「道德的に未だ無規定で感性的に制約された範疇」とは、現象界における意味連関の内で意味をもつ範疇ということであろう。また「感性的に無制約で、ただ道德法則によってのみ規定される範疇」とは、道德法則によってアプリオリに規定される範疇ということであろう。同じ自由の範疇でありながら、感性的に制約されるものから道德法則によってのみ規定されるものへの進行（fortgehen）が考えられているのである。現象界における意味連関の内に位置づけられる自由の範疇から、道德法則のみにもとづく範疇への進行とは、何を意味するのであるか。

私はここにある表の説明にこれ以上何もつけ加えない、それはそれだけで十分に明らかであるからである。このような原理に従って作成された区分は、あらゆる学にとって、その根本的であることと明瞭であることの故に、きわめて有益である。かくて我々は例

えば上の表からそしてその第一番目からただちに、我々が実践的考察において何から始めなければならないかを知るのである。それは、各人がその傾向性にもとづける格率、ある種の理性的存在者たちにとって、彼らがある一定の傾向性において一致する限り、妥当する指図、そして最後にあらゆる理性的存在者にとってその傾向性にかかわらず妥当する法則からでなければならない。このようにして、なさねばならない計画全体を、答えなければならない実践哲学のすべての問いを、また同時に従わなければならない秩序を、見渡すことができるのである。⁽²¹⁾

範疇の表は、ことがらの全体を見渡すための見取り図を与え、またそれが理性の基本的な構造を示すものであるために、問題を秩序立てて根本的に扱うための指図を与える。そしてそれはまず、「我々が実践的考察において何から始めなければならないか」を知らせてくれる。それは量の範疇であって、格率、指図、法則であるという。「格率」(Maximen)は「各人がその傾向性にもとづける」(jeder auf seine Neigung gründet) ことによって成立する。即ち各人の傾向性がもとになって、それを満足させるための行為の原則と考えることができる。それが主観的な善を実現するための方策を与える。次に「指図」(Vorschriften)は、「或る種の理性的存在者に対して、彼らが或る一定の傾向性において一致する限り、妥当する指図」と言われ、一定の傾向性をもつ点で一致する理性的存在者たちに対して、その傾向性を満足させるための指図であり、それは彼らに共通の原則となる。これは同じ傾向性をもつ多くの理性的存在者に妥当するという意味で、数多性の範疇に対応している。そして「法則」(Gesetz)は、「すべての理性的存在者に対して彼らの傾向性にかかわらず妥当する」とされる。言うまでもなくこれは全体性に対応している。こうして善悪の概念が量の範疇にもとづいて、格率、指図、法則と展開されるが、それぞれが概念の量の拡張であると共に、個人の傾向性、多くの人の一致した傾向性、傾向性にかかわらずすべての人に妥当するというように、「傾向性」(Neigung)をめぐる概念が展開されており、それぞれ主観的、客観的、主観＝客観的というように、言はば弁証法的な理論展開になっている。そしてこのことをカントは、「道徳的に無規定な感性的に制約された範疇から、感性的に無制約的でただ道徳法則のみによって規定された範疇へ」と進行する、と言っていたのである。いずれにしてもカントはこの自由の範疇の展開において、感性的に制約され、傾向性にもとづいて成り立つ範疇をも視野にいれているのである。善悪は、道徳法則によってアプリオリに規定される意志にもとづいてのみ成立するとされ、それは法則において傾向性とかかわりなく妥当するとされているけれども、その前のこの段階において、即ち格率と指図においてはいつでも傾向性にもとづいてなりたつ実践的原則が考えられているのである。このことは、善悪の概念を道徳法則から基礎づけるとしても、その実質的な内容を考えればいつでも人間の自然な生活感情と切り離しては考えられないことを示しているのではあるまいか。

4. 結 び

カントは善悪の概念を、実践理性の対象として取り上げ、それを自由な行為によって実現される結果としての客観の表象であると規定した。人間が何かを行うとして、それが結果として何らかの客観を生じるとき、それが善であり、あるいは悪であるとみなされる。そしてこの結果としての客観の表象が欲求能力の規定根拠とみなされるとき、客観にかかわる経験的判断にもとづくものであり、それは他律であって本来の道徳的善とはみなされない。むしろアприオリな法則が行為の規定根拠となると、それが純粹実践理性の対象とされ、本来の善悪の概念はそこに求められなければならない。しかしそうすると道徳法則がそのまま実践理性の対象とされることになり、善とは道徳法則にはかならないことになる。そしてカントはそうした見地から従来の道徳哲学が常に道徳の根拠として善の概念を追究してきたのはすべて誤りであるとする。それは他律であって、真の善の根拠は純粹実践理性の自律において成り立つアприオリな法則に求められなければならないのである。

もともとカントにおいて絶対的善は善意志に求められており、善意志は道徳法則それ自体を動機とする意志であるから、その限りカントの論述は一貫している。しかし善の概念がこのような絶対的善のみではつくされないことは、カント自身が相対的善として、富・名誉・快樂等を挙げていることからもうかがわれるし、また定言命法の説明そのものにおいて人間の自然な生活のあり方を前提としていることから知られるところである。

そしてまたカントが「善悪にかんする自由の範疇の表」として提示している善悪のさまざまなあり方において、結局はアприオリな法則に行きつくにしても、やはり感性的に制約された主観的なあり方をも含むかたちでこの問題を扱わざるをえず、即ち善悪を考えると道徳法則のみならず現象あるいは感性的に制約されたものに結びつけて考えざるをえないのである。問題はむしろ、この二つの善悪の規準を対立させることなく、たしかにカントのような対比のさせ方に意味を認めるとしても、両者を現実の人間の具体的なモラルのあり方としてどのように結びつけて考えることができるか、ということなのである。

注

カントからの引用は、Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von Karl Vorländer, 1929による。

(1) S.68 (2) S.68f (3) S.70 (4) S.70f (5)(6) S.71 (7) S.72

(8) S.72f (9) S.73f (10) S.74f (11) S.75f

(12) 拙著『カント倫理学序説』59頁 (13) S.76f (14) S.77f (15)~(18)S.78

(19) 「ほとんどの注釈家たちはこの範疇表を無視した。」(ベック『カント『実践理性批判』の注解』藤田昇悟訳 181頁) (20) S.78 (21) S.79

参考文献

Kant, Critique of Practical Reason, translated by L.W. Beck, 1949

Kant, Critique de la raison pratique, traduction de F. Alquié, 1943

カント『実践理性批判』波多野・宮本訳 (1927), 深作守文訳 (1965), 宇都宮芳明訳 (1990)

L.W.ベック『カント『実践理性批判』の注解』藤田昇悟訳, 1985

Abstract

Kant takes up the problems of the concepts of good and evil as objects of practical reason. He argues that an idea of some object that determines the will is regarded as good or evil, and when it has any concrete substance, it is empirically known, and is judged by the feeling of pleasure and displeasure. Only when an idea of some object is that of a formal law, it undergoes a priori judgment. He dismisses as fundamentally wrong the traditional ethical theories which regard the concepts of good and evil as the ground that determines the will, because only after the establishment of the moral law, the concept of good and evil can be determined, the former being heteronomy of the will which cannot be the true theory of ethics.

After establishing that the moral laws are the a priori determining ground of the will, Kant presents a table of the categories of practical reason with reference to the concepts of good and evil. This table corresponds to the table of the categories of the pure concepts of understanding. It is based on the a priori moral laws, but he begins with the inquiry into the empirically conditioned concepts of good, proceeding by generalization to the empirically unconditioned laws. In this argumentation of Kant's we see a problem of how to understand the relation between the empirical and the a priori in the concepts of good and evil. The moral laws must be established a priori and be recognized as such. However they are always realized by the empirical conditions of human life, and so they constitute the concepts of good and evil.

(1999年11月1日受理)